

نقدِ نقدهای هایدگر بر سوژه دکارتی

منیره طلیعه‌بخش*

مهدی معین‌زاده**

چکیده

خوانش رایج سوژه دکارتی، آن را به‌منزله نقطه عطفی در «خودبنیادی» انسان در نظر گرفته است. بخش مهمی از فلسفه قرن بیستم به تأسی از هایدگر، بالاترین اهتمام خود را نقد سوژه دکارتی تعریف کرد؛ گویی سوژه دکارتی عامل اصلی انحراف مسیر فلسفه از لحاظ کردن وجود بماهو وجود بوده است. بسیاری منتقدان بحران‌های مدرنیته را مولود خودبنیادی سوژه دکارتی می‌دانند تا جایی که می‌گویند سوژه دکارتی نه تنها فلسفه بلکه بشریت را نیز منحرف کرده است. این مقاله می‌کوشد ضمن ارائه تقریری از نقد هایدگر و فیلسوفان متأثر از او، به نحوه تقویم سوژه دکارتی بازگردد و نسبت تأملات دکارتی را با **بالقوگی، دوآلیته و خودبنیادی** دریابد و نشان دهد با توجه به فقدان بنیادی سوژه دکارتی، نمی‌توان چنین نقدی بر حقیقت سوژه نزد دکارت وارد کرد. در این میان متفکرینی بوده‌اند که خوانشی متفاوت از سوژه دکارتی داشتند؛ خوانشی که این سوژه را به نسیان وجود و بحران خودبنیادی بشریت و... رهنمون نمی‌گردد. مقاله حاضر ضمن نقب زدن به مفهوم سوژه در یونان و تبار هلنی و عرفانی آن، خوانش‌های مغایر با خوانش رایج سوژه دکارتی را مبنای کار قرار می‌دهد و نشان می‌دهد که سوژه دکارتی در حقیقت آن امر تهی است که امکان آزمودن حقایق را فراهم می‌آورد.

کلیدواژه‌ها: دکارت، هایدگر، سوژه، بالقوگی، دوآلیته، خودبنیادی، فقدان.

* دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، گرایش ادبیات عرفانی، دانشگاه تربیت مدرس (نویسنده مسئول)،
monire.taliebakhsh@modares.ac.ir

** دانشیار گروه فلسفه، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی،
dr_moinzadeh@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۲/۲۴، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۵/۱۶

Copyright © 2018, IHCS (Institute for Humanities and Cultural Studies). This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International, which permits others to download this work, share it with others and Adapt the material for any purpose

۱. مقدمه

سوژه دکارتی از دیرباز موضوع بحث‌برانگیز فضای مدرنیته انتقادی و پست‌مدرن بوده است. چنان‌که اندیشه منتقد مدرنیته هیچ فیلسوفی را به اندازه دکارت به‌عنوان مؤسس فلسفه مدرن و سوژکتیویسم و هیچ اصل موضوعی از فلسفه مدرن را به اندازه سوژه دکارتی مورد انتقاد قرار نداده است. جمله مشهور دکارت *cogito ergo sum* به تعبیر ژیتک «دیرزمانی است مبدل به شبحی شده است که تفکر انتقادی همه نیروهای دانشگاهی من - جمله ابهام‌گرایان عصر جدید (New Age Abscurantist)، شالوده‌شکنان، پسامدرن‌ها، هابرماسی‌ها، هایدگری‌ها، دانشمندان علوم شناختی، زیست‌بوم‌گرایان ژرف‌نگر (Deep ecology)، پسامارکسیست‌های و فمینیست‌ها می‌کوشند در توافقی مقدس از آن شبح‌زدایی کنند» (Žižek, 2000, 1). منتقدان مدرنیته نجات بشر از بحران فراگرفته در دنیا را در نقد سوژه، روی‌کردن به جهان، دیگری و احراز حق جهان و دیگری می‌دانند. هایدگر عنوان می‌کند سوژکتیویته دکارتی، تکنولوژی ابژکتیو را به‌مثابه قطب مقابل خود ممکن می‌سازد (Heidegger, 1998: 72). او همچنین ملیت‌گرایی، سوسیالیسم و نبرد لجام‌گسیخته قدرت‌ها و جنگ‌های بی‌پایان را از پیامدهای چنین سوژکتیویته‌ای برمی‌شمرد (Ibid: 44).

نظریه‌های انتقادی در باب سوژه دکارتی در قرن بیستم اغلب خاستگاه اروپای قاره‌ای داشتند. این نظریه‌ها ضربه‌هایی اساسی به مفهوم سوژه وارد کردند (Zima: 2015: 65-86). دونالد هال ضمن فرازی بلند از کتاب سوژکتیویته در ادبیات و فلسفه طیف وسیعی از استقرائاتی را که در صورت پذیرش تلقی رایج از سوژه دکارتی با آن مواجهیم، مطرح می‌سازد. او ضمن اشاره به نقدهای وارد بر انفصال بین سوژه و ابژه و روح و تن در فلسفه دکارت، برخی نتایج ظاهراً ضروری آراء فیلسوفانی را که در طرح‌واره فلسفی او می‌اندیشیدند و به گونه‌ای وارث او محسوب می‌شدند به پای دکارت می‌نویسد از جمله آن چه حال استخفاف بدن و طبیعت در فلسفه کانت، مونیسم و نفی غیرمنتج از من مطلق (absolute I) در فلسفه فیخته و کلیت و انتزاع در سیستم هگلی می‌نامد، از نتایج قهری فلسفه دکارت هستند. حال همچنین استقرائات احتمالی تلقی رایج از سوژه دکارتی را در خارج از مرزهای فلسفه به معنای مألوف و اخص کلمه می‌جوید به نحوی که از نظر او روان‌کاوی فرویدی با کشف «ناخودآگاه» و «فرامن» خوش‌بینی سوژه را در درک خطاهای خویش و فهم حقایق پایان داد. لکان مفهوم سوژه را نوعی بیماری تلقی کرد که غایت تلاش آن برای برساختن «من» نشانِ قصورِ مازاد و فقدان در خود آن است؛ و جریان

پست مدرن به معنای انقیادی (subjugated) سوژه بازگشت. آلتوسر با اعلام جایگاه سوژه منقاد «من فکر نمی‌کنم، من فکر می‌شوم» انقیاد او را در جهان امروز به سرمایه‌داری، رژیم ناسیونالیستی و انواع ایدئولوژی‌ها آشکار ساخت و آدورنو و هورکهایمر از تاریخ سوژه به‌مثابه تاریخ سلطه سخن گفته‌اند و در نهایت فوکو با عبارت «سوژه مرده است» پرونده بحث و تفحص سنتی در باب سوژه را بست (هال، ۱۳۹۵: ۸۸-۱۳۲). دیدگاه‌های انتقادی نسبت به سوژه همچنین بخش اعظمی از آراء لیوتار، رولان بارت، بودریار، کریستوا، کافکا، اندرسون و... را دربرمی‌گیرد.

با آن که دفاع از سوژه دکارتی و نقد نقد آن - یعنی کاری که این مقاله برعهده گرفته است - در عصری که اکثر منتقدین آن تمام همت خویش را مصروف خوانشی خاص و نقد نتایج و استقرائات حاصل از این خوانش نموده‌اند، امری غریب و حتی نامعقول به نظر می‌رسد، این نوشتار با قول به ابهام، دوگانگی و تحول معنایی که از منظر پدیدارشناسی ذاتا در مفهوم سوژه وجود دارد، تلقی متفاوتی از سوژه دکارتی را - آن گونه که معتقد است نزد دکارت بوده - مطرح می‌سازد. متفکران بسیاری به‌ویژه اسلاوی ژیژک، ژاک دریدا، کلاوس هلد، کریستیا مرسر، فوکو، لاکان و... کوشیدند زوایای پنهان سوژه دکارتی را نشان دهند؛ اما تاکنون به صورت مقاله حاضر و در سه موضوع تقریرات هایدگر مورد موشکافی قرار نداده‌اند. ما در این مقاله می‌کوشیم ضمن استناد به این سخنان، موضوع سوژه را به شیوه‌ای پدیدارشناسانه پیگیری کنیم چرا که پدیدارشناسی هوسرل در قرن بیستم موضعی ایجابی در خصوص مسأله سوپژکتیویته اتخاذ کرد و کار خویش را با خوانش مجدد تأملات دکارتی آغازید. پدیدارشناسی بنا بر ذات خود - که همانا بازگشت به ذات اشیاء است - از سرچشمه (Urpsprung) آغاز می‌کند و در این مورد خاص تبار حقیقت مفهوم سوژه را از یونان تا زمان دکارت پی می‌گیرد.

مقاله حاضر مجموع انتقادات به سوژه دکارتی را در سه موضوع مفصل‌بندی می‌کند و در هر یک از این موضوعات نقد نقدهای وارد شده به سوژه دکارتی را مطرح می‌سازد و با دیدی پدیدارشناختی، انتقادی و تبارشناسانه صحت و سقم این نقدها را به بحث می‌کشد. این سه محور عبارتند از: ۱- بالفعلیت و دستیابی سوژه و در نتیجه مغفول شدن از هستی، ۲- تأثیر دکارت در شکل‌گیری دوآلیته سوژه و ابژه، ۳- خودبنیادی و خودمرکزی سوژه.

۲. بالفعلیت و دست‌یابی یا نافعیت و نادست‌یابی

مارتین هایدگر برجسته‌ترین و تأثیرگذارترین چهره ناقد سوپژکتیویته است؛ چهره‌ای که ناقدین بعدی دکارت نتوانستند از حیطة تأثیر او بیرون بمانند. طرح نقادانه هایدگر بر شکاف سوژه دکارتی بنا شده است و می‌توان گفت جهت او خلاف جهت دکارت است. دکارت از سوژه می‌آید که به ابژه برسد؛ اما هایدگر «از ابژه می‌آید که به سوژه برسد» (هایدگر، ۱۳۹۵: ۲۱۳). او می‌گوید دکارت پرسش از وجود سوژه و درحقیقت پرسش از اگزیستانس، دازین و التفات را به میان نیاورد. از نظر هایدگر اهداءجویی مسلط فلسفی به ذهن مدرک (سوژه) مبنایی است که هر چند با دکارت پایه‌گذاری می‌شود؛ اما نزد کانت، فیثته، شلینگ و هگل نیز نقشی تعیین‌کننده دارد

انگیزه اولی این وجهه نظر به ذهن مدرک در فلسفه دوران جدید عقیده به آن است که این موجودی که ما خود هستیم برای شناسنده، نخستین و یگانه‌داده یقینی است، ذهن مدرک بی‌واسطه و به‌یقین مطلق دست‌یاب (accessible) است، از همه اعیان مدرک شناخته‌شده‌تر است. برخلاف اعیان مدرک باواسطه است که تازه دست‌یاب می‌شود (همان: ۱۶۲).

از نظر هایدگر چنین اندیشه‌ای - یعنی اندیشه‌ای که ذهن مدرک را نخستین و یگانه داده یقینی و اعرف از هر شناخت و ادراک دیگری می‌شمرد - با کارکرد هستی‌شناسی بنیادین مطابقت ندارد. درحقیقت این جهت‌گیری، نوعی جهت‌گیری به سوی آن گونه هستی است که به منزله پیش‌دستی بودن دائم است (همان، ۲۶۲). در این خوانش هایدگری از سوژه دکارتی، مقوم اساسی سوژه دکارتی نه همان دازاین بلکه هست پیش دست (vorhanden)، خودآگاهی، بی‌واسطگی و دست‌یابی ذهن مدرک و بالفعل بودن است.

سوپژکتیویته سوژه مترادف است با خودآگاهی و همین خودآگاهی است که بالفعل بودن وجود این موجود را می‌سازد. به همین دلیل است که برداشت حاد فکر کانتی، یا به عبارتی فکر دکارتی ایدئالیسم آلمانی (فیثته، شلینگ، هگل) خودآگاهی را، بالفعل بودن راستین سوژه دیده است. از همین جا تمامت مسأله فلسفه بر اثر اصل موضوع دکارتی بسط یافته است (همان: ۱۹۷).

هایدگر علاوه بر آن که مقوم اساسی سوژه دکارتی را بالفعلیت و دست‌یابی آن به‌مثابه یک هستی پیش دست که نخستین و حاضرترین داده یقینی نیز هست، تلقی می‌کند، نسبتی

وثیق و ذاتی بین این تلقی و نوع معرفتی که جهان جدید بر آن ابتناء یافته یعنی ریاضیات قائل می‌شود. او در هستی و زمان از طریق پیوند بین سوژه با یقین و ریاضیات، مفهوم سوژه به معنای مدرن آن را حاصل جستجوی یک نقطه اتکائی ارشمیدسی ایمن و فارغ از دستبرد تردید برای معرفت می‌داند. سوژه مدرن آن جا متولد می‌شود که قرار است بنیاد تزلزل ناپذیر هستی‌شناسی قرون وسطی، از طریق قرار گرفتن در بنیان معرفت انسانی، به یقین و قطعیت نائل شود. چنین معرفت یقینی‌ای ملازم ایده امر مدام باقی (remanes capax mutationum) است؛ چرا که «شناخت ریاضی در حکم شیوه‌ای از شیوه‌های دریافت هستندگان است که همواره و در هر زمان واجد این یقین است که هستی هستندگان دریافت‌آمده همچون داشته ایمن آن است» (هایدگر، ۱۳۸۹: ۲۶۱). هایدگر در این تفسیر، سوژه دکارتی را هربار بیشتر به یقین ریاضیاتی نسبت می‌دهد.

چنان‌که می‌بینیم هایدگر به مطابقتی تام بین تلقی از سوژه به مثابه بالفعلیت و دستیابی از سویی و گونه‌ای از معرفت که جهان را چون امری بالفعل، دستیاب و همواره فارغ از دستبرد می‌انگارد، قائل است. گویی ردای ریاضیات بر قامت سوژه سخت راست آمده است و جهان جدید چیزی جز پیوند این دو نیست.

در مورد ناروایی نقد تلقی سوژه دکارتی به مثابه بالفعلیت و نسبت آن با ریاضیات باید بگوییم که ما این تلقی را به سه دلیل موجه نمی‌دانیم اول این که گزاره «می‌اندیشم، پس هستم» به عنوان یک گزاره تأسیسی نه بر اثبات که بر نفی بنا شده است. این گزاره بیش از آن که نماینده وجه پوزیتیو (محصل، دستیاب، بالفعل و پُر) باشد، نمایان‌گر خلا است. چرا که ما همواره آن چه را اثبات می‌کنیم که به طور بالفعل اثبات‌پذیر نیست و هنوز در آن جای شک باقی است. دوم این که ژیک در مقاله «سوژه دکارتی در برابر تئاتر دکارتی» (Cartesian Subject versus Cartesian Theater) خودآگاهی سوژه را یک خودآگاهی بالقوه می‌داند نه بالفعل. او به نقل از دنیل دنت می‌گوید «ممکن است شخصی خودآگاهی را به همراه همه عملکردهای ذهن به طور بالقوه به تصور آورد؛ به دلایل ساختاری، این بالقوگی هرگز کاملاً بالفعل نمی‌شود» (Žižek, 1998: 262). در نتیجه خودآگاهی امری محصل و بالفعل نیست بلکه این مجال بین بالقوگی و بالفعلیت است که آن را تعریف می‌کند. این موقعیت واسطه‌ای که خودآگاهی را نه در یک حضور محصل بالفعل بلکه در بازی بین حضور و غیاب یا همان سیلان بین بالقوگی و بالفعلیت تقرر می‌بخشد در تقابل با جذب «خودشناسی / علم حضوری» است که در جایگاه حقیقت برین و بنیادین است و هر

حقیقتی از آن نشأت می‌گیرد. درحقیقت خودآگاهی نه بدان سبب که مستقیماً حضوری بالفعل دارد بلکه دقیقاً بدان دلیل که دسترسی مستقیم به «خودآگاهی» یا «خودشناسی» سوژه ممکن نیست، وجود پیدا می‌کند. ژیزک معتقد است به رغم رأی هایدگر مبنی بر این که کانت نیز خودآگاهی را بالفعل بودن سوژه تلقی کرده است، خودآگاهی کانتی یک فرض منطقی تهی است که شکاف عدم احتمال «خودآگاهی» مستقیم را پُر می‌کند. ژیزک می‌گوید

خود کانت این نکته را شفاف می‌سازد به ویژه آن‌جا که تأکید می‌کند چگونه سوژه نادرست‌یاب خویش است، نه فقط در بعد نومنال-من نمی‌توانم حقیقت یک چیز را بدانم- بلکه حتی در بعد پدیداری نیز بازتاب «من» لزوماً تهی است. به عبارت دیگر نه فقط در بعد نومنال، خلیدن یک نادرست‌یابی و یک تهی‌بودن آشکار است در بعد پدیداری نیز که در واقع بازتابی از من است، رسوخ امر نادرست‌یاب و تهی قابل ردیابی است (Ibid: 262-263).

سوم این که تکیه سوژه بر جایگاه تزلزل‌ناپذیر ریاضیات با توجه به ساختار خودآگاهی متنفی است؛ زیرا بنا به قول دریدا آن چه در دکارت بارز است، نه طلب یقین و تکیه بر ریاضیات، بلکه شک اولیه به خود ریاضی است (Descartes, 1984: 14).

۳. فرض دونالیته سوژه و ابژه

چنان که پیشتر ذکر شد، یکی از مهم‌ترین نقدها از سوژه دکارتی، افکندن تمایز یا دونالیته بین سوژه و ابژه است. هایدگر مفاهیم اساسی هستی‌شناختی دکارت یعنی *res cogitans* و *ens creatum* را که در اندیشه دکارت به صورت *res cogitans* (شیء متفکر) و *res corporea* (شیء جسمانی) و *res cogitans* (شیء متفکر) و *res extantia* (شیء ممتد) درمی‌آید، دنبال-رو سنت قرون وسطایی کسانی چون سوارز، دنس سکوتوس و توماس آکوینی می‌داند. به نظر هایدگر چرخش فلسفی مفروض در فلسفه جدید از حیث مبانی، تمایزی با فلسفه قرون وسطا ندارد؛ اما مابعدالطبیعه را به جزم‌اندیشی مبدل می‌کند که بر مبنای آن دو شق سوژه و ابژه تفکیک می‌شوند.

بنا به قول هایدگر سوژه در فلسفه قرون وسطا، به معنای «آگو»، «من» یا «خویشتن» نبود بلکه معنای زیرنهاد (Sub-jectum) را می‌رساند. این کلمه بر تمام هستنده‌ها و همه آنچه به سویشان می‌رویم یا از دل آن‌ها برمی‌آییم، دلالت داشت. در نزد دکارت بود که من جایگاه

سوبجکتوم را در همان معنای یونانی می‌گیرد یعنی من به مثابه امر بنیادی و فرادست (present at hand) (vorhanden) (Heidegger, 2010: 35). هایدگر معتقد است نقطه عطف فلسفه مدرن، بازتعریف subjectum از معنای هستی‌هستندگان است به معنای subjectum / self-representing representation (Heidegger, 1996: 22) و همچنین به مثابه / بازنمایی خودبازنما (Ibid: 66). او همچنین ادعا می‌کند که subjectum از Hypokeimenon مشتق شده است یعنی از the core of the thing [درون چیز].

Hypokeimenon آن چیزی بود که همواره در بنیاد شیء قرار داشت؛ آنچه همواره از پیش آن‌جا بود... بدین ترتیب در ترجمه رومی - لاتینی از اندیشه یونانی، Hypokeimenon به subjectum تعبیر شده است (هایدگر، ۱۳۹۵: ۱۶۶). در حقیقت دکارت همان هستی‌شناسی قرون وسطی را که بر زیرایستا یا امر همواره از پیش آن‌جا وجود دارد، بر این res cogitans حمل می‌کند. به عبارت دیگر (subjectum و hypokeimenon) در اندیشه دکارت ضمن حفظ خصلت بنیادین خود، حکم بنیاد تزلزل‌ناپذیر را نیز پیدا می‌کند. در این صورت امر «همواره از پیش آن‌جا» و بنیاد تزلزل‌ناپذیر از جهان به ذهن سوژه منتقل می‌شود. هایدگر با توجه به این فهم از سوژه دکارتی می‌گوید «برجستگی دادن به سوژه و تأکید بر آن منجر بدان شده است که مدار بحث را بر تفاوت میان سوژه و ابژه بگذارند و به همین مناسبت سمج‌تر به خصوص ذات سوپژکتیویته تفتن کنند» (هایدگر، ۱۳۹۵: ۱۶۳ - ۱۶۴).

ما در این مقاله برآنیم تا مدلل سازیم که اگر خود هایدگر به روش پدیدارشناسانه که بنا بر ذات خود ره به ذات و سرچشمه پدیدارها می‌برد و در آثاری چون سرچشمه اثر هنری (در مورد ذات هنر)، چه باشد آن چه خوانندش تفکر (در مورد ذات تفکر) آن‌ها را آزموده است، ملتزم باقی بماند و باز بنا بر ماهیت پدیدارشناسی به پدیداری چون سوژه دکارتی و حقیقت آن رخصت دهد تا خود را چنان که هست، بنماید، نمی‌تواند چنین نقدی بر سوژه دکارتی وارد کند. درحقیقت برای تفتن به ذات سوپژکتیویته نیز کاربست روش پدیدارشناسی لازم است که به گمان ما هایدگر آن را از سوژه دکارتی دریغ کرده و بنابراین از فهم حقیقت و ماهیت اصلی آن قاصر آمده است.

در باب نقد اتساب دوئالیته بین سوژه و ابژه می‌توان سه مسیر را پیش گرفت. در مسیر اول نشان خواهیم داد که حقیقت مفهوم سوپژکتیویته نزد دکارت نه آنی است که هایدگر پیش می‌کشد بلکه حتی نقدهایی مشابه نقد هایدگر در زمان خود دکارت طرح و از سوی او پاسخ داده شدند. در مسیر دوم به تبار سوپژکتیویته بازمی‌گردیم و مدلل می‌سازیم

که چگونه چنین تباری، انتقاداتی را که سوژه دکارتی را صرفاً به منزله «نتیجه» و نه «دقیقه/ لمحّه» (moment) در نظر می‌گیرند، خنثی می‌سازد. بنابراین می‌کوشیم از شتاب ظهور کوگیتو بکاهیم و نشان دهیم اگر به کوگیتو در پرتو فرآیند شک دکارتی نظر شود معلوم می‌گردد که دکارت در بستر یک دوگانه‌انگاری از پیش موجود یونانی و عرفانی به سوژه اندیشیده است. به اعتقاد و مدعای ما مبادی شک‌انگارانه سوپژکتیویسم به هیچ روی ابداع دکارت نبود بلکه به شکاکیت‌انگاری پیرونی برمی‌گردد و این امر نشان می‌دهد مبنای حقیقت نزد دکارت پیرونی/ هلنی است و او حقیقت را به معنایی غیر از مبادی حقیقت پارمنیدسی هایدگر فهم می‌کند از طرفی دیگر تأملات دکارتی ریشه عمیقی در تأملات عرفانی قرون وسطی مانند تأملات سنت آگوستین، تأملات قدیسه ترزا آویلیایی و حتی تأملات عارفان اسلامی دارد؛ ریشه‌ای که به ندرت مورد توجه منتقدان دکارت قرار گرفته است. در مسیر سوم می‌توان به ماهیت میانجی بودن سوژه در فلسفه دکارت اشاره کرد؛ زیرا سوژه در خوانش هایدگر یکی از طرفین دونالیتیه محسوب می‌شود؛ اما در خوانش سوژه به مثابه امر میانجی و فی‌مابین، زوایای دیگری از برآمدن سوژه در فلسفه مدرن آشکار می‌گردد.

۱.۳ حقیقت مفهوم سوژه در نزد دکارت

برخلاف دیدگاه هایدگر که در بالا ذکر شد، در اثر اصلی دکارت، تأملات در فلسفه اولی و نیز اعتراضات و پاسخ‌ها^۲ چرخش معنایی مدنظر هایدگر در دو اصطلاح فلسفی سوژه و ابژه و تبدیل آن‌ها به دو قطب من و جهان صورت نگرفته است. گرچه به طور معمول subjective را به «ذهنی» و objective را به «عینی» برمی‌گردانند؛ اما مدلول این دو واژه در فلسفه دکارت چنین نیست. objective در فلسفه دکارت به معنای ذهنی است و subjective به معنای عینی است نه ذهنی چنان که او objective reality را نه واقعیت خارجی بلکه واقعیت ذهنی می‌داند (Descartes, 1984: 28). دکارت همچنین در اعتراضات و پاسخ‌ها می‌گوید «اشیاء خارجی، به نحو عینی، صوری و قائم به خود [نه قائم به ذهن] (Subjectively and formally and in themselves) وجود دارند ولی وجود آن‌ها در فاهمه به نحو ذهنی یا مفهومی (Objectively or ideally) است» (دکارت، ۱۳۸۴: ۳۶۴). علی‌افضالی در مقدمه این کتاب ضمن بیان خطای ترجمه این دو واژه در زبان فارسی^۳ می‌گوید این معنا از قرون وسطی مثلاً از فلسفه دنس اسکاتوس تا زمان دکارت و در فلسفه دو فیلسوف معاصر او،

بارکلی و اسپینوزا و تا قرن نوزدهم رایج بوده است. نخستین بار به واسطه بومگارتن و یا کانت بود که معنای کنونی از این دو واژه شکل گرفت گرچه ماینونگ و هوسرل کوشیدند معنای نخستین را اعاده کنند (افضلی، ۱۳۸۳: ۲-۴)؛ بنابراین در فرادهدشی که تحویل دکارت شده بود، ابژه در اصل معنای متعلق ذهنی می‌داد و تنها به نحو پسین، تحول یافته و اشتقاقی، مفهوم متعلق عینی و خارجی را می‌رساند. چنان که دکارت برای سخن گفتن از موجودات خارجی از واژه‌های *subjective*، *formal* و *actual* استفاده می‌کند (همان: ۷). می‌گوید با این اوصاف اشیای خارجی و بیرونی همان حیثیت سوژکتیوی را دارند که **سوئیچکتوم**، زیرآخته و جوهر ارسطو برای امری عینی و وجودی در نظر داشت. بنابراین تفسیر متعارف سوژه دکارتی به عنوان امری ذهنی در مقابل امری عینی، تفسیری بود که مدت‌ها بعد از مرگ دکارت از فلسفه او صورت گرفت.^۴

۲.۳ تبار یونانی سوژه و تأملات دکارتی: شکاکیت پیرونی / هلنی

هایدگر در خوانش سوژه دکارتی صرفاً به مقصد و مآل سوژه در نزد دکارت نظر دارد و از بحث پیرامون فرآیند شکاکیت دکارتی و ظهور سوژه در نزد دکارت غافل است. او در ابتدای بحث خود در مسائل اساسی پدیدارشناسی می‌نویسد کاری به «نقش»، «انگیزه‌ها» و «آثار» سوژه دکارتی ندارد (هایدگر، ۱۳۹۵: ۱۶۲). این در حالی است که سوژه اساساً در اثر تلاش برای آزمودن و احراز حقایق است که وجود دارد.

ریشه‌های تفکر دکارت را می‌توان در شکاکیت پیرونی و هلنیسم یافت تا آن‌جا که کلاوس هلد بر این باور است که «در واقع نه با دکارت بلکه با هلنیسم بود که سوئیچکتیویسم فلسفه مدرن آغاز شد» (Held, 2000: 43). دوانگاری بین قلمرو درون آگاهی و جهان بیرونی و بین نمایان‌بودگی نحوه‌های آشکارشده و پنهان‌بودگی هستی پیش از دکارت از سوی هلنیسم و اپوخته شکاکیت طرح شد. پایه شکاکیت هلنی پنهان‌بودگی و غیاب هستی و مشاهده شکاف بین هستی و آشکارشدن و در حقیقت، دیالکتیک حضور و غیاب است. این دیدگاه خلاف دیدگاه پیشاهلنی پارمنیدس است که بر به هم متعلق‌بودگی هستی و آشکارشدن تأکید دارد. برطبق نظر پارمنیدس هیچ هستی‌ای کاملاً پنهان نمی‌ماند، هستی اساساً **دلون (delon)** است و یک جمله کاذب نیز هنوز یک نمایان ساختن است؛ اما شکاکیت پیرونی این ایده را رد کرد. از نظر شکاکان هستی چیزها دارای خصیصه **ادلون (ádelon)** است یعنی واضح و نمایان نبودن (Ibid: 42). این ایده هستی را در یک دوپارگی

و خفاء می‌بیند^۵ و می‌کوشد به واسطه عمل «اپوخه» یعنی عملی سلبی جهت توقف و عقب نگه‌داشتن خود، به وجه پنهان و غائب پدیده امکان ظهور دهد

شکاک بین همه جملات موضع‌گیرانه چه تأیید و چه انکار تعادل نیرو برقرار می‌کند.. شکاک از هرگونه موضع‌گیری به هر نحوی که باشد اجتناب می‌ورزد؛ یعنی متوقف می‌شود و خود را عقب نگه می‌دارد. در یونانی باستان به این «توقف» یا «خود را عقب نگه‌داشتن» اپیخاین (epéchein) می‌گویند. در نتیجه شکاکیت پیرونی، این اجتنابِ رادیکال از هرگونه موضع‌گیری را با اسمی مشتق از آن فعل یعنی اپوخه معین می‌کند. اجتناب شکاکانه، یک شکل نوعی و معمولی از رفتار برآمده از نگرش طبیعی زندگی پیشافلسفی نیست، بلکه در تصمیم اعمال شده ویژه‌ای ریشه دارد، یعنی در کنش اراده ما (Ibid: 40).

مبانی اندیشه شکاکیت هلنی به صورت روش شک عام در اندیشه دکارت پدیدار می‌شود. این شک اغلب به عنوان شکی دستوری، روشی، سیستماتیک و فرضی متضمن دور باطل و تحصیل حاصل قلمداد می‌شود. در حالی که متضمن فرض اصیلی است. دکارت متوجه آن شد که ذهن می‌تواند او را فریب دهد و باعث شود ناواقعی را واقعی بیندارد. در نتیجه شک عام او به منزله طرد و نفی جهان بیرونی برای نیل به معرفت یقینی است. یقیناً هرآنچه تاکنون به عنوان حقیقت کامل پذیرفته‌ام، از طریق حواس یا به واسطه آن‌ها بوده است؛ اما من دریافتم آن‌ها گاهی ما را می‌فریبند، شرط احتیاط است که به آن‌چه حتی یک بار فریب آن خورده‌ایم، دیگر بار اعتماد نکنیم (Descartes, 1984 : 17).

شکاکیت پیرونی و هلنی ریشه عملکرد اپوخه و تعلیق در نزد دکارت و پس از او هگل و هوسرل است. هوسرل در ادامه این سنت در تأملات دکارتی راه برون‌شو از این معضل را که وی «رویکرد طبیعی» می‌نامد، در اپوخه می‌جوید. او بر تفارق بین تجربه روزمره و معمولی (erfahrung) و تجربه زیسته (erlebnis) تأکید می‌ورزد. اصل تأمل / اپوخه سبب می‌شود آنچه در نگرش مستقیم و معمولی و روزمره در دسترس نیست و غایب (ادلون) است، آشکار (دلون) شود. هوسرل در تأملات دکارتی می‌گوید

شعار دلفی "خودت را بشناس" اکنون معنایی نوین به خود گرفته است. علم تحصیلی علمی است گم‌شده در جهان. نخست باید جهان را از طریق اپوخه (تعلیق) گم کرد، تا سپس آن را در خودآگاهی یافتنی کلی از نو به دست آورد (هوسرل، ۱۳۸۱: ۲۳۲).

بنابراین اپوخه مستلزم رویکرد به واقعیت و نه طرد واقعیت است (زهاوی، ۱۳۹۲: ۱۱۸). این همان چیزی است که هوسرل آن را «نوئوما» می‌نامد و منظور از آن رسیدن به

خود چیزها، بدهت و خود-دادگی (given-Self) است (هوسرل، ۱۳۹۲: ۵). این جهش و جنون که در اپوخه و تقلیل هوسرلی دیده می‌شود علی‌رغم جرح و تعدیل دیدگاه دکارتی، ریشه در جنون دکارتی دارد. جنون شک دکارتی به مانند جنون درون‌گرایی مطلق آگوستین و جنون اپوخه و تقلیل جهان برای بازپس‌گیری مجدد جهان است که ذاتا از هر تمامیت متناهی و متعینی فرامی‌رود (دریدا، ۱۳۹۶: ۱۵۹). در نتیجه کل فرایند اپوخه، شکاکیت در راستای بازیابی منفیت و امر غایب است (همان: ۱۴۸-۱۴۹).

نیل به حقیقت هلنی همواره نیازمند شک و تأملات حاصل از آن بود. فوکو در سخنرانی سوم مارس در باب ریشه مفهوم «تأملات» و چرخش معنایی آن در قرن نوزدهم و بیستم سخن می‌گوید. او عنوان می‌کند تأملات از ریشه لاتینی *meditatio* یا فعل *meditan* و از فعل یونانی *meleto* / *This melete* / *this meletan* سرچشمه می‌گیرد. این فعل در یونان به معنای ممارست، تمرین کردن، تربیت‌کردن و آزمون در زندگی واقعی و مواجهه با امور و اشیاء است. *Melete* یا *meditalio* در وهله نخست انجام عمل تخصیص و از آن خویش-سازی اندیشه است. تخصیص به معنای تلاش برای فهم یک کلمه و یا تفسیر متن نیست. بلکه *Meditatio* تأکید فراوان بر صحت امری است تا آن جا که می‌توانیم آن را به طور مداوم و بلافاصله هر بار که نیاز و فرصت برای انجام آن باشد، تکرار کنیم. این عمل شامل تضمین حقیقتی است که در ذهن شکل گرفته است به گونه‌ای که در صورت نیاز بلافاصله به یاد می‌آید و به همین ترتیب شما آن را به یاد می‌آورید، *prokheiron* (آماده به دست)^۷، در نتیجه تأملات یک اصل عملی است که به ما اطمینان می‌دهد که از این چیز واقعی، تبدیل به سوژه‌ای می‌شویم که به حقیقت می‌اندیشد و از این سوژه‌ای که به حقیقت می‌اندیشد، سوژه‌ای می‌شویم که به درستی عمل می‌کند. تأملات همچنین دربردارنده یک آزمایش هویت هستند. تأملات سرگرمی سوژه با افکار خود نیست بلکه نوعی سرگرمی است که افکار با سوژه بازی می‌کنند. عمل دکارت در قرن هفدهم نیز تأملاتی از این جنس بود و شک او نیز نوعی تمرین شک‌آمیز معمول بود (foucault, 2005: 356-358). آن چه در تأملات دکارتی رخ می‌دهد، آزمونی مشابه است که می‌کوشد از طریق شک و فرض (خواب، رویا و شیطان یا روح فریبکار) (Descartes, 1984: 13 and 15) پاسخ‌ها و واکنش‌های محتمل را بسنجد با این تفاوت که برای احراز حقیقت تأکید اصلی او بر حیث شناختی است. تأملات دکارت بیش از تأملات پاسکال و دومونتینی سویه شناختی سوژه را پررنگ می‌کند. دکارت در نوشته‌های خود سوژه‌ای بنا نهاد که به جای سوژه قوام‌یافته به

واسطهٔ ممارست‌های عملی خود، به واسطهٔ تمرین‌های دانش و شناخت ساخته می‌شود (foucault, 1994: 278- 279).

با توجه به آن‌چه از سنت شکاکیت پیرونی، اپوخهٔ هوسرل و سنت تأملات در قرون وسطی ذکر کردیم، می‌توانیم بگوییم شکاکیت دکارت نیز در راستای سنت آزمون و احراز حقایق بود. سستی که حقیقت در آن نه حقیقت پارمیندسی هایدگر بلکه حقیقت هلنی بود.

۳.۳ تبار عرفانی سوژه و تأملات دکارتی: تأملات نوافلاطونی، تأملات آگوستین، تأملات قدیسه ترزا آویلیایی

توجه انحصاری به سوژهٔ دکارتی به عنوان پیش‌قراول دوران مدرن مانع از آن شده است که نشأت گرفتن آن از سنت تأملات عرفانی و معنوی مورد توجه قرار گیرد. سوژه بودن در ریشهٔ عرفانی آن دقیقه و لمحّهٔ خودآگاهی، وقوف، تأمل و وجدان است.

خویشاوندی تجربهٔ عرفانی و تجربهٔ دکارتی اگو کوگیتو در سه رؤیای دکارت پیش از تجربهٔ مذکور قابل ردیابی است. دکارت در متنی مفقود با عنوان *المپیک*^۱ که در تاریخ ۱۶۱۹ نوشت، سه رؤیای خود را ثبت و تفسیر کرد. تفسیرهای دکارت از رویاهایش نشان می‌دهد که ایدهٔ خردگرایی این فیلسوف در ابتدای فلسفه‌ورزی خویش تا چه اندازه می‌تواند مورد تردید قرار گیرد. باور بر این است که *المپیک* رازی در زیر لایه‌های سرچشمه‌های فلسفهٔ مدرن قرار دارد (Kennington, 1961: 174). در این تفاسیر شاهد درگیری دکارت با شاعرانگی و تخیل هستیم، افکاری که بعداً خود را در گفتار در روش و تأملات نیز نشان می‌دهد. دکارت در این تفاسیر از مکاشفه و الهام الهی (Revelation and enthusiasm) سخن می‌گوید (Ibid: 192). به نظر او این روح حقیقت (the Spirit of Truth) بود که با این رؤیا گنجینه‌های همهٔ علوم را به وی اعطاء کرد (Kennington, 1961: 176-182). لاینیتس براساس این نوشته دکارت را فردی مسیحی (enthusiast) می‌داند که عضو گروهی سرّی همچون چلیپای گلگون (Rosicrucians) بود (Keevak, 1992: 375) و گیلسپی نیز به ارتباط میان اندیشهٔ دکارت و و این گروه سرّی اشاره می‌کند (گیلسپی، ۱۳۸۹: ۳۰۹-۳۱۰). واژه‌ای که دکارت در رؤیاهای خویش به کار می‌برد، Synderesis، واژه‌ای متعلق به عرفان نوافلاطونی سده‌های میانه و رنسانس است که والاترین و عالی‌ترین قلمرو روح که با امر فراحسی ارتباط دارد. ارتباط یافتن با این قلمرو به منزلهٔ عریان شدن از همهٔ خصوصیات و نیل به تجربهٔ نیستی است که نوعی آگاهی ناب و استعلایی است. این

«کوگیتو مانند Synderesis عرفان آن چیزی است که در پایان یک «شب تیره و تاریک» آن گاه که روح از همه محتوا و ویژگی‌هایش عاری گشته، از آن برجای می‌ماند» (آگامبن، ۱۳۹۳: ۸۲). خود دکارت نیز در پاسخ به یکی از پرسش‌ها می‌گوید که کوگیتو نه نتیجه قیاس منطقی بلکه یک شهود بسیط ذهنی بود (Descartes, 1984: 100).

تبار سوژه دکارتی به شعار معبد دلفی «خودت را بشناس»^۹، طالع‌بینی، کیمیاگری و تأملات هرمسی نوافلاطونی می‌رسد. این تأملات پیش از هرچیز از خم شدن من به روی خود، عریانی از ماهیت‌ها و دقیقه خودآگاهی خبر می‌دهد. سوژه تا پیش از دکارت به نیروهای الهی اختصاص داشت؛ اما سوژه دکارتی یک نقطه ارشمیدسی انتزاعی است که در آن دو سوژه، سوژه شناخت و سوژه تجربه، و دو دانش، دانش انسانی و دانش الهی یکی می‌شوند. التقای این دو لحظه بی‌سابقه نیست. پیش از لحظه ظهور سوژه دکارتی، لحظه تشرّف در قلمرو رازکشی مذهبی عهد باستان، لحظه رویداد بی‌کلام مرگ و زایش دوباره نوآموز در آیین‌های رمزی و باطنی، لحظه پیوند نوس و پسوخه در عرفان هرمسی نوافلاتونی و لحظه وحدت واحد و کثیر به‌مثابه نظام صدور و فیضان در تعبیر نوافلاتونی لحظات پیوند و التقای تجربه و دانش بودند. عمل دکارتی تقلیل کل محتوای نفس به استثنای کنش ناب اندیشه، کنشی شبه‌عرفانی است. کوگیتوی فلسفه مدرن همانند پرتو وجدان و کمال ادراک در عرفان سده‌های میانه و نیز پرتو اشراق نوافلاطونی است (آگامبن، ۱۳۹۲: ۶۵-۶۹).

سنت مسیحی به ویژه آگوستین قدیس و بعدها قدیسه ترزا آویلایی، مواجهه‌ای هرمنوتیکی با برخی از مهم‌ترین مقومات تأملات یونانی و نوافلاطونی داشتند و به اصطلاح آن‌ها را از آن خود ساختند. دکارت خود اصطلاح کوگیتو را از آگوستین از بنیانگذاران کلیسای مسیحی اتخاذ کرد و مبنای روش شک خویش قرار داد (see: Matthews, 1992). کریستیا مرسر (Christia Mercer) تأملات قدیسه ترزا آویلایی را پیشینه شک و تأملات دکارتی می‌داند. او در مقاله خویش با عنوان «دین دکارت به قدیسه ترزا آویلایی یا چرا باید در مورد زنان در تاریخ فلسفه کار کنیم»^{۱۰} مراحل شک دکارتی را با مراحل اندیشه ترزا در اثر کاخ درونی (The Interior Castle) مقایسه می‌کند و می‌گوید

برخلاف روایت مالوف، معاصران دکارت گمان نمی‌کردند او کار جدیدی را انجام داده باشد، بلکه شناختن دکارت به عنوان پدر فلسفه مدرن مدت‌ها پس از مرگ او از سوی تاریخ نویسی آلمانی به نام کونو فیشر (Kuno Fischer (1824- 1907)) در آلمان طرح شد.

به واقع نیز دکارت در مدرسه مسیحیان یسوعی تحصیل کرد، جایی که به شدت تحت تأثیر تعالیم قدیسه ترزا بود. روش تأملات دکارت مانند روش تأملات قدیسه ترزا مبتنی بر «استراتژی روح فریبکار» است. سه وجه مشترک این دو متفکر چنین است: هر دو به دنبال یقین در باب حقایق بنیادین هستند، هر دو در مسیر تأملات خویش با شیطان مواجه می‌شوند و خود را به روح فریبکار تسلیم می‌کنند. روح فریبکار عقاید و باورهای پیشین آن‌ها را به شکاکیت مطلق می‌کشاند و هر دو شیطان فریبکار را با حربه شناخت‌شناسانه تغییر شکل می‌دهند. آن چه ترزا و دکارت را از پیشینیان آن‌ها جدا می‌کند این است که آن دو با به کارگرفتن استراتژی فریبکار در پی این هدف هستند تا جویندگان حقیقت را در مورد عقاید کنونی‌شان در شک افراطی بیندازد تا به خوداکتشافی دست یابند (mercer, 2017).

سنت شک در عرفان اسلامی به ویژه در تفکر امام محمد غزالی نیز حضور داشته است. با آن که اکثر منتقدان غربی و روشنفکران اسلامی غزالی را به کشتن فلسفه در جهان اسلام متهم می‌کنند و او را یک متفکر قرون وسطایی، یک پیشوای راست‌گیش یا یک صوفی می‌دانند، به اعتقاد برخی دیگر او کسی است که تفکر اسلامی را از تقلید چارچوب ارسطویی رهایی بخشید (88: Moad, 2009). محمد غزالی همانند دکارت کوشید تا با کنار گذاشتن تصورات غالب و رهاسازی خود از قیود تقلید گامی ضروری در راستای حقیقت بردارد تا آن جا که برخی او را پدر روش اپوخته و تعلیق در جهان اسلام می‌دانند (Alwahaib, 2017: 21-25). غزالی در *المنقذ من الضلال* از شک به عقاید موروثی و گسستن از تقلید، تعبد و تلقین سخن می‌گوید^{۱۱}. این شک در راستای خواست قطعیت، یقین، وثوق و اطمینان است

علم یقینی علمی است که چنان آشکار باشد که شکی در آن راه نیابد و امکان غلط و پندار در آن نباشد و تردید و تزلزلی در دل ایجاد نکند بلکه بدرجه‌ای از مصونیت از خطا رسیده باشد که بتوان آن را یقینی دانست و تشکیکی در ارکان آن راه نیابد و حتی معجزه و کرامت هم اساس آن را نتواند دگرگون کند (غزالی، ۱۴۰۹: ۲۶).

مرحله نخست این شک مربوط به محسوسات و ضروریات است. که او را به مدت دو ماه به مسلک اهل سفسطه (معادل مواجهه با روح فریبکار در سنت مسیحی) درمی‌آورد^{۱۲}. این شک خود را در درنگ و تشویش شش ماهه او در رها کردن علوم نیز نشان می‌دهد؛ اما در نهایت شک او نیز مانند شک دکارت پاسخی الهیاتی می‌یابد.

همچنین انانیت عارفان پاسخ الهیاتی و حتی دکارتی به شک است. از نظر آگامبن **حلاج**، غریب‌ترین فرد در سخن گفتن از انانیت (بقلی، ۱۳۹۵: ۷۳)، کنه تجربه استعلایی «من» را به نحو چشمگیری توصیف کرده است: «من منم و صفات دیگر نیست؛ من منم و کیفیات دیگر نیست... من فاعل محض زبانم» (The pure subject of the verb) (آگامبن، ۱۳۹۲: ۸۲ و نک. حلاج، ۱۳۷۸: ۲۰۱). انانیت حلاج به‌عنوان نمونه‌ی اعلاهی عارفان حلولی از دل عریانی نفس او ظاهر می‌شود. اساس شطح که ظاهراً متضمن گسست کلام عارفان از گفتمان دینی رایج است، در سخن گفتن آن‌ها از انانیت به جای عبودیت پیدا است (بقلی، ۱۳۹۵: ۴۶). شطح انانیت در سنت عرفانی معمولاً تحت مقولاتی چون مستی، شور، عشق و فنای فی‌الله توجیه می‌شود. این مقولات انانیت شطح را مقوله‌ای فرامعرفتی و فراوجودی می‌گرداند و نسبت آن را با خودآگاهی در نظر نمی‌گیرد. در حالی که دقیقه شطح در خوانش مبتنی بر سوژکتیویته می‌تواند حاکی از ظهور نفس و آگاهی بدان از دل تقلیل و عریانی وجودی باشد.

خوانش الهیاتی دیگری از ژان لوک ماریون نیز وجود دارند که تجربه خودآگاهی و وقوف سوژکتیو را اساساً متضمن شکاف خود یا دیگربودگی خود می‌داند. از منظر این خوانش سوژه علاوه بر این که اولاً و بالذات اشاره به خود و خویشتن دارد، در خود متضمن دیگرشدن نیز است. دیگری به این اعتبار نامی است برای فاصله‌ی درونی «جوهر» انسان با خودش؛ نامی برای آن مکان خالی است که انسان از آن جا خود را همچون چیزی بیگانه با خودش ادراک می‌کند. ژان لوک ماریون (Jean Luc Marion) می‌گوید

اگوی دکارتی با این ندای بیگانه یا دیگری بی‌نام در مخاطبه است و این دیالوگ مقدم بر هر گونه خودتئانگاری (solipism) است. او فرض خودتئانگاری، در خودماندگاری و درخودماندگی دکارت را مورد نقد قرار می‌دهد و بر این باور است که تأمل دکارتی، ساختاری اساساً دیالوگی را نشان می‌دهد. در فلسفه آگوستین اگو به صورت یک پرسش در باب یک ذات ناشناخته و در دکارت اگو خود یک ذات شناخته است. به این صورت که هرچه بیشتر در باب خودم فکر می‌کنم (و هرچه بیشتر من با اندیشیدن خودم هستم)، بیشتر جاهل می‌شوم از این که چه کسی هستم و بیشتر از خودم بیگانه می‌شوم. من هیچ ایگوی دیگری ندارم به جز تقسیم خودم با خود من... او حس می‌کند که خودش دارد یک پرسش بزرگ برای خودش می‌شود... نوعی از کوگیتو که مرا از خودم بیگانه می‌کند: من خودم نیستم (Marion, 2012: 63-65).

وجود «من» یقینی است؛ اما ماهیت «من» مجهول است. من بدون ماهیت، هویت و نام هستم. ماهیت بشر غیرقابل دسترسی به بشر است و در سرّ خداوند اقامت دارد (Ibid: 68). دکارت به صراحت می‌گوید مفهومی واضح‌تر و متمایزتر از خدا وجود ندارد. درحقیقت این که من شک می‌کنم و ناقص و غیرقائم به ذات هستم نشان می‌دهد که مفهومی واضح‌تر و متمایزتر از خدا وجود دارد و خدا بدیهی‌ترین و یقینی‌ترین معرفت است (Descartes, 37 : 1984). ماریون با توجه به تجربه این ندای بیگانه می‌گوید خودم یک بی‌مکان و فاقد مکان است. پرسش از مکان من نمی‌تواند پاسخی بیابد از طریق خودم که مکانی ندارد. بنابراین تنها خدا آن‌جا یافت می‌شود (Ibid: 283). به همین دلیل است که این ندای بیگانه با خود در تجربه سوژه به صورت خدا از طریق من می‌اندیشد (خدا در درون من می‌اندیشد)، پس من هستم، قابل تعبیر است.

با این توضیح در باب پیشینه شکاکیت سوپراکنویسم باید گفت، منتقدان سوژه دکارتی توجه کمی به زمینه و بحران فضای تفکر در عصر دکارت داشتند. به نظر می‌رسد پایه هر نوع شکاکیتی ابهام حقیقت است. شکاکیت پیرونی / هلنی مانند شکاکیت سقراط، آگوستین، ترزا و اپوخه هوسرل به دلیل وقوف به ناهمخوانی باورها و واقعیت آغاز می‌شود. همان‌طور که شکاکیت پیرونی / هلنی می‌کوشد تا هستی مستور را مکشوف سازد و همان‌طور که سقراط می‌کوشد دایه حقیقت در برابر پندارهای حقیقت باشد و همان‌طور که آگوستین، ترزا و غزالی می‌کوشند تا انسان را به بازخوانی دوباره باورها و تجدید نظر در آن‌ها فراخوانند، دکارت بنا بر مقدمه‌ای که بر تأملات در فلسفه اولی می‌نویسد، در شرایطی قرار دارد که تأملات او و رجوع او به دو مفهوم اساسی نفس و خدا ضروری است (Descartes, 3-4 : 1984). هوسرل نیز در شرایطی مشابه در بحران بی‌پناهی (Homelessness) فلسفه و غلبه تفکر طبیعی در پی یافتن جایگاه گمشده فلسفه در میان رویکردهایی چون طبیعت‌گرایی، روان‌شناسی‌گرایی و... است و نقطه آغاز او نیز مانند دکارت، لغو دیدگاه طبیعی‌شده است. در نتیجه می‌توان گفت تمام این سنت شک و تأمل در راستای احقاق حقیقت است.

۴.۳ سوژه به‌مثابه امر میانجی میان طبیعت (هستی) و فرهنگ (اندیشه)

در نقدی که هایدگر بر ضابطه کوگیتو وارد می‌کند، عنوان می‌شود که دکارت با قول به متابعت هستی از اندیشه، در حقیقت به تسلط سوژه بر جهان و هستی رأی داده است. چنین نقدی سوژه دکارتی را به مثابه مقصد و مآل و نه محل و موضع گذار به فهم درمی‌-

آورد و به تبع آن موضع دکارتی را به ذهنیت‌گرایی صرف تعبیر می‌کند. درحالی که دقیقه دکارتی اگر به مثابه یک دقیقه/لحظه درک شود، متضمن تسلط سوژه بر جهان نیست بلکه برملاکننده موضع میانی و تنش بین دوسوی یا به‌مثابه حلقه مفقود میان طبیعت و فرهنگ است.

روش دکارت نشان می‌دهد که انسان چگونه از طبیعت (عینیت) به فرهنگ (ذهنیت) لوگوس یا کلمه دست می‌یابد. فرآیند شک دکارتی یا پس‌روی به خویشتن حلقه مفقود میان طبیعت و فرهنگ و نماد جسمانی آن در عقب‌نشینی دکارت به سمت بخاری است. ژیزک معتقد است

لازمه عبور از مغاک میانی بین طبیعت و لوگوس، وجود امری واسط است؛ لحظه‌ای از طبیعت «انحراف یافته»، «غیرعادی شده» و «از خط خارج شده» که با این حال هنوز فرهنگ نیست. سوژه شدن همواره با چرخیدن تکراری و بی‌وقفه به دور مرگ یا به تعبیر هگل سرکردن با امر منفی همراه است؛ زیرا نفی پس‌زمینه بنیادین و محوناشدنی کل وجود و رانه مرگ شکاف در نظام وجود است... (ژیزک، ۱۳۸۴: ۱۵-۱۶).

سوژه از آن جا که حاکی از امر میانجی است، نمی‌تواند به «خود» (self) به عنوان «مرکز ثقل» تقلیل یابد. ریشه این امر واسط، در بطن می‌اندیشم و سوژه‌مندی یا ذهنیت دکارتی وجود دارد. از نظر ژیزک این امر میانجی همان است که در کانت به شکل ساحت «شر اهریمنی» و در شلینگ با مفهوم «فقدان نامتناهی هستی» (infinite lack of being) [unendliche Mangel an Se] و «شب روح» خود را نشان می‌دهد همچنین مرکز اندیشه هگل در باب «جنون» در شب جهان (night of the world) است. یعنی حالت شدید انقباض و نفی، «کناره‌کشی از جهان واقعی»، بسته‌شدن روح در خود، بریده شدن انفعالات آن از واقعیت بیرونی و «پس‌رفت» به سطحی از «روح حیوانی» که در محیط طبیعی جاسازی شده است و به واسطه آهنگ طبیعت (روز و شب...) تعیین می‌شود (Žižek, 1998: 256-258). این انگاره کناره‌گیری تام و تمام، مغاک پنهان بین طبیعت و فرهنگ را برملا می‌سازد

هستی انسان این شب است؛ این نیستی تهی که همه چیز را در سادگی‌اش دربرمی‌گیرد، دارایی بی‌پایان بازتاب‌ها و تصاویر که هیچ چیزی از آن‌ها به او متعلق یا موجود نیست. این شب، درون طبیعت، که این جا وجود دارد، خود ناب، در بازتاب‌های رویاگونه‌اش، شبی فراگیر است که سری آغشته به خون ظاهر می‌شود و آن جا شیخ خیالی سفید دیگری ظاهر

می‌شود و ناگهان ناپدید می‌شود. کسی نور این شب را به دست می‌آورد که به هستی انسان چشم بدوزد، در شبی که هولناک می‌شود (Ibid: 258).

هنگامی که واقعیت دچار کسوف «شب جهان» می‌شود، شب جهان به منزله فقدان و منفیت محض تجربه می‌شود. واپس‌نشینی، تجربه توپوس منفی و فقدان بنیادین متافیزیکی است. این همان محیط خلایی است که آگامبن آن را اساس اندیشه متافیزیکی می‌داند. چراکه در اندیشه متافیزیکی همواره نوعی خلأ، فترت یا فضای تهی میان انسان و جهان است که همان مکان یا توپوس منفیت است (آگامبن، ۱۳۹۱: ۶۵). ژیتک به پیروی از لکان، سوژه را امری میان‌تهی می‌داند که خلا و شکاف میان یک چیز (عین) و بازنمایی آن چیز (یا کلمه) گذار از وضعیت طبیعت و وضعیت فرهنگ را ممکن می‌سازد بنابراین سوژه همان حلقه مفقود یا به قول ژیتک «میانجی محو شونده» میان طبیعت و فرهنگ است (مایرز، ۱۳۸۵: ۶۰).

۴. خودبنیادی و مرکز‌گرایی سوژه

یکی دیگر از انتقادهای مهم هایدگر به سوژه دکارتی ملازمت آن با خودبنیادی، سلطه‌گری و استیلاطلبی است که در نتیجه «دیگری» و «غیریت» را از طریق مرکز‌گرایی (centrism) در خود ملغی می‌سازد. از این لحاظ سوژه دکارتی قطب مقابل واسازی (deconstruction) و مرکززدایی (decenterment) است. فلاسفه پس از دکارت کوشیدند نشان دهند که سوژه مرکزمند، خودبنیاد و خودبسنده نیست بلکه محکوم به اطاعت از نیروهای بیرون از خود یا دست کم متعلق به جهانی است که در مرکز آن قرار ندارد. از طرف دیگر پساساختارگرایان مفهوم سوژه مرکززدوده و منقاد را بسط دادند به این معنا که معنای سوژه نه منبعث از خود سوژه بلکه برآمده از ناخودآگاه، ایدئولوژی، گفتمان‌ها و تاریخ‌های غالب زمانه است (نک. پل رش، ۱۳۹۴: ۲۰۱-۲۰۲).

۱.۴ ناخودبنیادی، مرکز‌گریزی و فقدان (منفیت) سوژه

ما در این قسمت می‌کوشیم نشان دهیم از گزاره «این منی که می‌اندیشد باید حتما چیزی باشد» نمی‌توان ایده سلطه و مفاهیمی چون خودبنیادی، خودمرکزی و... استخراج کرد و سوژه دکارتی آن گونه که هایدگر و پساساختارگرایان می‌گویند، مرکزمند نیست. سوژه

دکارتی نه خودبنیاد و مرکزگرا بلکه ناخودبنیاد و مرکزگریز است. ما در این قسمت همچنین مشخص می‌سازیم که خصلت اساسا ناخودبنیاد و مرکزگریز سوژه در نسبت با منفیت قابل ردیابی است.

سورن کی پرکه گور سوژه را امری نابنیاد و اساسا منفی معرفی می‌کند. او سقراط را به دلیل طرح پرسش‌های بی‌پاسخ، ایجاد وقفه و تعلیق و نیز کشف ناتمامیت و عدم تعیین، نماینده اولیه سوژه کتیویته می‌داند و در سراسر اثر خویش بر نسبت وثیق بین فاعلیت و آیرونی تأکید می‌ورزد «آیرونی هر آینه مهمیز فاعلیت است» (همان: ۲۲۲). از نظر او آیرونی رکن مقوم زندگانی سقراط و اصل تفکر سقراطی، اصل فاعلیت درون‌ذاتی [سوژه کتیویته] است (کیرکگور. ۱۳۹۵: ۱۴۱)؛ در آیرونی سوژه آزادی منفی دارد و از این حیث همواره معلق و در مسیر امکان‌های بی‌نهایت است. جست‌وخیز مدام فاعلیت درون‌ذات و عدم استقرار آن همانند سیورورت سبب اطلاق و رهایی سلبی است که برای دستیابی به امکان عام می‌کوشد. او ظهور شخصیت سقراط را ظهور سوژه کتیویته و موضع فاعلیت درون‌ذات اما معلق می‌داند که با طرح پرسش‌های بی‌پاسخ، ایجادکننده وقفه، تعلیق و ناتمامیت ظاهر می‌شود (همان: ۱۶۲ و ۱۷۴ و ۲۷۷). وجود اهل آیرونی با امکان و بالقوگی پیوند خورده است. به همین دلیل اهل آیرونی بودن جز منفی بودن نیست «آیرونی منفیت است؛ زیرا فقط نفی می‌کند؛ نامتناهی است؛ زیرا این یا آن پدیدار را نفی نمی‌کند؛ مطلق است؛ زیرا آن چه آیرونی در سایه آن دست به نفی می‌زند چیز والاتری است که هنوز [حاضر] نیست...» (همان: ۲۷۴).

فقدان و منفیت، وحدت درونی و یکپارچگی سوژه را هدف قرار می‌گیرد. لکان می‌گوید تقلای تقویم سوژه نشان می‌دهد هستی دوپاره و بی‌سامان بر اهتمام به جستجوی ذات و سوژه مقدم است؛ بنابراین تقویم سوژه حاکی از خودآگاهی انسان از هستی دوپاره، ماهیت ناپایدار و بی‌خانمان اوست. لکان سوژه دکارتی را نه خودآگاه، بلکه ناخودآگاه می‌داند و می‌نویسد «سوژه ناخودآگاهی، به مثابه سوژه دکارتی، سوژه‌ای ناشناخته است که ما فقط می‌دانیم که او وجود دارد. او هنوز ناشناخته است، مشخص نیست. او [سوژه] نه تنها ناشناخته است، بلکه دچار فقدان است و وجودش را گم کرده است» (Lacan, 1995: 45). کوگیتوی دکارتی (یا خودآگاهی کانتی) سوژه ناخودآگاهی است: برای لکان، «سوژه ناخودآگاه»، سوژه‌ای که در رابطه با خودآگاه فرویدی است، دقیقا این نقطه تهی به خود وابسته است، نه سوژه‌ای که با دارایی نیروهای لیبیدو و تخیلات پر باشد. این هویت

متناقض خودآگاهی (به معنایی که این واژه در ایده‌آلیسم آلمانی دارد) با سوژه ناخودآگاهی، در مسأله غامض شر رادیکال، از کانت تا شلینگ، شفاف می‌شود^{۱۳} (Žižek, 265-266): (1998). ناخودآگاهی سوژه به این معناست که سوژه دچار چندپارگی (fragmentation)، گسیختگی، تزلزل، ذات دوپاره و بی‌ثباتی ذاتی است و همواره بین کنترل و چندپارگی در تنش و نوسان قرار دارد؛ بنابراین آنچه به منزله اثبات یقین برای سوژه دکارتی است، از نظر لکان جز سقط جنین در برآوردن یقین نیست «من اکنون شهادت گفتن این را دارم که «من می‌اندیشم» دکارتی را در تلاشش برای یقین، مداخله در نوعی سقط جنین توصیف کنم» (Lacan, 1981: 141). این انگاره زمانی تقویت می‌شود که بدانیم رخنه شکاکیت نه تنها در ابتدای روش شک دکارتی نقشی تعیین‌کننده دارد، بلکه اثبات او نیز در مغاک شک قرار می‌گیرد. بنابه گفته ویتگنشتاین گفتن «من می‌دانم» بدون معناداری شک یا حذف منطقی آن اساساً نمی‌تواند معنایی داشته باشد؛ بنابراین پایه اثباتی گزاره «من می‌دانم که وجود دارم»، بر شک قرار گرفته است. جمله اثباتی دکارت موجب این شد تا حیثیت شک منطقی حذف شده گزاره او مدنظر قرار نگیرد. در این معنا وقتی دکارت می‌گوید «من می‌دانم که وجود دارم» یعنی هنوز جای شک وجود دارد؛ اما بودن خود را یقین مطلق و متافیزیکی معرفی می‌کند گویی که هیچ شکی را باقی نمی‌گذارد (احمدی، ۱۳۷۴: ۲۵۷).

کوگیتوی دکارتی نقطه تهی برخاسته از منفیت است. سوژه هیچ است؛ اما با این حال ضد و نفی هر چیز و هر قطعیتی است. سوژه در حقیقت همان فضای تهی، نقطه صفر دقیقه دکارتی، عاری از محتوا و خلأ و شکاف محض است. هنگام تلفظ کلمه «من» سوژه وجود خود را بیرون می‌ریزد و خود را منقبض می‌کند. ژیراک برای تبیین این خلأ از روایت آفرینش انجیل یوحنا و تفسیر پیشادکارتی شلینگ از آن بهره می‌گیرد. در این روایت خداوند سوژه‌ای است که می‌کوشد خلأ بنیادین خود یعنی ورطه هولناک هیچ چیز را جبران کند^{۱۴}. خدا برساخته از فقدان است که می‌کوشد خود را بیرون از خویش ببیند. پس واقعیت بسان ابژه، خدا را بازتاب می‌دهد و سوژه (خدا) تنها با نگریستن به بیرون از خود می‌تواند خود را بشناسد و ببیند^{۱۵}. خدا (سوژه) بدون واقعیت (ابژه) هیچ است. او یک فقدان محض است. زایش کوگیتو (جبران خلأ توسط سوژه) مانند زایش خداوند (جبران خلأ توسط خداوند در طی آفرینش) در اندیشه شلینگ است؛ زیرا برای شلینگ خدا همان سوژه مطلق است (ژیراک، ۱۳۸۴: ۷۲). مشابهتی بین جنون برنهادن نخستین اصل فلسفه و وجود در اندیشه دکارت و جنون «شب جهان» هگل در زایش خداوند از بستر ازلی دیده می‌شود.

خداوند با خروج از بستر ازلی هستی یافت؛ لذا خدا خود از ذهن خویش بیرون/مجنون بود». میانجی محوشونده و واسط پنهان میان نیستی و هستی تجربه این جنون است. سوژه (خدا) برساخته فقدان است. خداوند و سوژه پیش از خلق و دیگر بودگی صرفاً ذهنی و درون خود بود و تنها در صورتی هستی یافت و سوژه شد که خود را برون ریخت. در این فهم دیگر تمایز سوژه و ابژه مطرح نیست بلکه سوژه و ابژه تلویحا در یکدیگر وجود دارند، سوژه ابژه‌ای است بیرون از خودش. ژیتک به تبعیت از لکان می‌گوید «سوژه با خویش قرابت بیرونی دارد» سوژه نظرگاهی است که نمی‌تواند خودش را به چنگ آورد مگر از طریق «آینه» واقعیت (مایرز، ۱۳۸۵: ۶۳-۶۷).

با این تفسیر سوژه به عنوان امری تهی (void) خلا بنیادین، ناکامی و فقدان درون خود را جبران می‌کند و به این دلیل وجود دارد که ناخودبنیاد و مرکزگریز است. این تفسیر از سوژه به رهایی از روایت مالوف و مسلط آن، راه می‌گشاید.

۵. نتیجه‌گیری

در این مقاله کوشیدیم علی‌رغم فرضیه‌های غالب و پذیرفته شده در باب سوژه دکارتی که متأثر از دیدگاه هایدگر است، بر زوایای دیگری از ماهیت حقیقی سوژه پرتو افکنیم. نخست فرضیه‌های مشهور در باب سوژه یعنی فرض بالفعلیت، دوآلیته و خودبنیادی را طرح کردیم و سپس آن‌ها را با توجه به فقدان بنیادی سوژه مورد بررسی قرار دادیم و برای نیل به این مقصود به تبار سوژه در یونان و سپس ریشه‌های عرفانی آن بازگشتیم. این ریشه‌شناسی نشان داد که سوژه دکارتی یک بالقوگی و امکان است و ریشه در منفیت و فقدان دارد. تبار یونانی سوژه نشان می‌دهد که دوآلیته دکارتی دوآلیته یونانی و هلنی است که برپایه حقیقت هلنی و نه پارمنیدسی است و آزمون شک و تأملات دکارتی، ادامه سنت آزمون برای پرورش خود و احقاق حقیقت است که از یونان باستان تا تأملات عرفانی نوافلاطونی، تأملات عرفانی آگوستین قدیس و قدیسه ترزا آویلابی و نیز در سنت اسلامی ادامه می‌یابد. همچنین سوژه که به اعتباری همان خداوند پیش از خلقت است یک خلا محض، یک فقدان و یک امر تهی است که ناخودبنیاد و مرکزگریز است. با توجه به این خوانش متفاوت از سوژه دکارتی می‌توان گفت تصور دکارت به عنوان پدر مدرنیته تحت تأثیر برداشت صرفاً پوزیتیو‌مارتین هایدگر از اندیشه دکارت، مانع شناخت سرچشمه‌های اندیشه او شده

است؛ اندیشه‌ای که بیش از خودبنیادی سوژه به ناخودبنیادی و منفیت آن به عنوان روشی برای آزمودن حقایق دلالت دارد.

پی‌نوشت‌ها

1. This potentially can never actualized

- هایدگر در مسائل اساسی پدیدارشناسی سوژه را بالفعل (actual) می‌داند.
۲. بنا بر تأکید خود دکارت در مقدمه تأملات، او پیش از چاپ کتاب تأملات، به بسیاری از اعتراض‌ها در باب استدلال‌هایش در این کتاب پاسخ داد. به نظر می‌رسد بسیاری از نقدها به سوژه دکارتی در زمان خود دکارت طرح شدند و او به آن‌ها واکنش نشان داده است.
۳. برای آگاهی از دلایل ۱۵ گانه او در باب این خطا بنگرید: (افضلی، ۱۳۸۳: ۵۳-۵۹)
۴. همچنین برای ناروا بودن تصور تمایز نفس و بدن و اتحاد جوهری این دو به پاسخ‌های دکارت بنگرید (دکارت، ۱۳۸۴: ۲۸۵-۲۸۶).
۵. این کیفیت هستی همان کیفیت آبیرونی است که در آن نمود (پدیدار) نه همان بود (ذات) بلکه عکس بود (ذات) است (کی‌پرکه‌گور، ۱۳۹۵: ۲۵۷) چراکه آبیرونی به واسطه ریشه شک‌آمیزش همواره تعارض میان ذات و پدیدار و ظاهر و باطن را حفظ می‌کند (همان: ۲۶۵-۲۶۹).
۶. melete به همراه gymnasia (یا exercitiation) دو قطب پرورش و تمرین خود در یونان بودند؛ اما gymnasia آموزش اندیشه صرفاً از طریق قرارگرفتن در موقعیت‌های عملی و واقعی بود (foucault, 1994: 103 and 239- 240).
۷. تأملات بنابر تصریح فوکو عملی جهت یادآوری و آماده ساختن است. اصطلاح Prokheiron معادل ready to hand به معنای حاضر در دست است. این تعبیر نشان می‌دهد سوژه دکارتی با عطف‌نظر به پیشینه تأملات چیزی غیر از امر فرادست (present at hand) است که هایدگر به سوژه دکارتی نسبت می‌دهد (Heidegger, 2010: 35).
۸. Olympica این متن در سال ۱۹۶۱ در نخستین زندگی‌نامه دکارت به قلم آدرین بالت آمده است (Keevak, 1992: 373).
۹. این ندا، اساساً ندایی منفی است نه مثبت. ندای دایمون رابطه‌ای منفی و سلبی با واقعیت بالفعل دارد.

10. Descartes' debt to Teresa of Ávila, or why we should work on women in the history of philosophy

۱۱. محققان بسیاری مانند شریف و سامی نجم به شباهت و نیز تأثیرپذیری دکارت از ابوحامد محمد غزالی اشاره کردند. استفان من به تأثیرپذیری دکارت از غزالی و غزالی از جالینوس اشاره می‌کند چراکه غزالی در اثر خود چندین بار به جالینوس اشاره کرده است. علاوه بر این یک مستند تاریخی در باب این تأثیرپذیری نیز وجود دارد. عثمان الکاکی در کتابخانه ملی پاریس و در میان مجموعه آثار دکارت، ترجمه لاتینی از المنقذ پیدا می‌کند که دکارت بر آن نوشته بود که «این روش به روش ما افزوده خواهد شد» (Alwahaib, 2017: 16-17).

۱۲. حضور روح فریبکار در روش شک برای به رسمیت شناختن نیروهای تهدیدآمیز سرچشمه فلسفه است. این روح فریبکار، نور سیاه و نیروی بی‌عقلی در اطراف کوگیتو بیش از آن که در مقابل کوگیتو باشد، همبود و شرط امکان وجود اوست. نور سیاه در نزد عین القضاة همدانی مقام ابلیس است. عین القضاة از نور سیاه ابلیس به مثابه ملازم نور الهی محمد اعاده حیثیت کرد «...سفیدی، هرگز بی سیاهی نشایستی؛ آسمان بی زمین لایق نبود؛ جوهر بی عرض متصور نشدی؛ محمد بی ابلیس نشایستی؛ طاعت بی عصیان و کفر بی ایمان، صورت نیستی؛ و همچنین جمله اعداد. «و بضدها تبین الاشياء» این بود...» (عین القضاة، ۱۳۸۶: ۱۸۷-۱۸۸).

۱۳. مکتبی امریکایی و آلمانی با تأسی از دیتر هنریش (Dieter Henrich)، نظر به ضرورت پذیرش گستاخی و شر برای برقراری توازن دوباره سوژگی در فلسفه شلینگ به «مرکززدایی» ذاتی سوژه تأکید می‌کند. این مکتب به عنوان قطب مقابل جریان پست مدرنیته کوشید نشان دهد و اسازی به سبب مخالفت با سوژه دکارتی از درک ماهیت متناقض سوژه که در بطن این سوژه قرار دارد، ناتوان است. در حالی که «مرکززدایی» در روند تکوین سوژه در ایده‌الیسم آلمانی نقشی مؤثر دارد (Žižek, 1998:247-248).

۱۴. در سنت اسلامی چنین تعبیری از خداوند پیش از آفرینش وجود دارد. بر مبنای تفاسیری که از آیه «... وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ» (هود: ۷) صورت گرفته است، خداوند پیش از خلقت در عماء/ تاریکی بود. ابی رزین از پیامبر پرسید «پروردگاران پیش از آن که مخلوقات را بیافریند، کجا بود؟» پیامبر گفت: «او در تاریکی (عماء) بود، زیرو وبالایش هواء بود، او عرش خویش را بر آب بیافرید» (مسند احمد حنبل، سنن ابن ماجه، المعجم الکبیر الطبرانی) احمد بن منیع گفت یزید بن هارون گفته است تاریکی یعنی «لیس معه شیء/ با او چیزی نبود» (سنن ترمذی). ابن اثیر می‌گوید: «عماء در لغت به معنای ابر نازک است و گفته شده است ابر سنگین نیز تواند باشد و مه- آلودگی هم گفته شده است. عماء ممکن است مقصور باشد: «عمی» یعنی «هر آن امری که خردها درکش نکنند». ازهری تفسیری از عماء نمی‌دهد و می‌گوید ما درک نکنیم آن عماء چگونه بود، بدان ایمان می‌آوریم و از صفتش چند و چون نکنیم» (تحفه الأحوذی، محمد بن عبد الرحمن بن عبد الرحیم المبارکفوری)

۱۵. حدیث مشهور سنت اسلامی «كُنْتُ كَنْزاً مَخْفِيًّا فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكَيْ أُعْرَفَ» بر تنهایی، پنهان بودن و ناشناختگی خداوند از سوی خویش دلالت دارد. این وجود پيشاخلفت را وجود حَقَّانِي در مرتبه احدیت دانستند و آن را لا اِسْمَ و لا رَسْمَ، غیب الغیوب، غیب مکنون، سرّ مصون و کنز مخفی گویند. ابن عربی در فص اول از فصوص الحکم در باب سبب ظهور حق می‌نویسد «خود را به خود دیدن مانند خود را در چیز دیگری چون آینه دیدن نیست؛ زیرا او خودش را در صورتی که محل دیده شونده در آن می‌بخشد، ظاهر می‌سازد. آن چنان که بدون وجود این محل و تجلیش در او، امکان این که ظاهر شود، نبود». سپس در همان فص انسان را «عین / چشم» حق می‌داند که به واسطه او به خود بینا شده است «و هوللحق بمنزله العین من العین.../ او برای حق به منزله مردمک چشم برای چشم است که نظر به واسطه آن ممکن است و از آن به بصر تعبیر می‌شود، از این روی انسان نامیده شده است. پس حق بدو به خلقتش می‌نگرد و مورد رحمتشان قرار می‌دهد». در حقیقت این خلقت و انسان (عین) است که حق را از ساحت احدیت و عماء (تاریکی و ناپیایی) به بینایی و شناخت خود می‌رساند (ابن عربی، ۱۳۸۵: ۶-۸).

کتاب‌نامه

- آگامین، جورجو؛ (۱۳۹۱)، زبان و مرگ: درباب جایگاه منفیت، ترجمه پویا ایمانی، تهران: مرکز.
- _____؛ (۱۳۹۲)، کودکی و تاریخ، ترجمه پویا ایمانی، تهران: مرکز.
- ابن عربی، محی‌الدین (۱۳۸۵)، فصوص الحکم، شرح حسین خوارزمی، چاپ چهارم، تهران: انتشارات مولی.
- احمدی، بابک (۱۳۷۴)، کتاب تردید، تهران: مرکز.
- بقلی، روزبهان (۱۳۹۵)، شرح شطحیات، ترجمه محمدعلی امیرمعزی، تهران: طهوری.
- پل رش، رابرت؛ (۱۳۹۴)، «مدرنیسم، پست مدرنیسم و نظریه اجتماعی: مقایسه آلتوسر و فوکو»، ترجمه آرش حیدری، چاپ شده در نظریه و واقعیت، گردآوری و ترجمه آرش حیدری و همکاران، تهران: تیسرا.
- علی.م.افضلی (۱۳۸۳)، «در فلسفه دکارت واژه objective به معنای «ذهنی» است نه «عینی»»، نشریه دانشکده ادبیات، سال ۴۷، شماره مسلسل ۱۹۱، صص ۱-۱۸.
- حلاج، حسین‌بن‌منصور (۱۳۷۸)، مجموعه آثار، به کوشش قاسم میرآخوری، تهران: یادآوران.
- دریدا، ژاک (۱۳۹۵)، «کوگیتو و تاریخ جنون»، در نوشتار و تفاوت، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: نی.
- دکارت، رنه (۱۳۸۴)، اعتراضات و پاسخ‌ها، ترجمه و توضیح علی افضلی، تهران: علمی و فرهنگی.

- زهاوی، دان؛ (۱۳۹۲)، پدیدارشناسی هوسرل، ترجمه مهدی صاحبکار و ایمان واقفی، تهران: روزبهان.
- ژیژک، اسلاوی (۱۳۸۴)، سوژه حساس هگلی، در اسلاوی ژژیژک: گزیده مقالات: نظریه، سیاست، دین، ترجمه مراد فرهادپور، تهران: گام نو.
- غزالی، محمد (۱۴۰۹)، المنقذ من الضلال، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- کیرگور، سورن آبو؛ (۱۳۹۵)، مفهوم آبرونی: با ارجاع مدام به سقراط، تهران: مرکز.
- گیلسپی، مایکل آلن (۱۳۹۸)، ریشه‌های الهیاتی مدرنیته، ترجمه زانیر ابراهیمی، تهران: پگاه روزگار نو.
- مایرز، تونی (۱۳۸۵)، اسلاوی ژژیژک، ترجمه احسان نوروزی، تهران: مرکز.
- هال، دونالد یوجین؛ (۱۳۹۵)، سوژکتیویته در ادبیات و فلسفه، ترجمه بختیار سجادی و دیاکو ابراهیمی، تهران: انتشارات دنیای اقتصاد.
- هایدگر، مارتین؛ (۱۳۹۵)، مسائل اساسی پدیدارشناسی، ترجمه پرویز ضیاء شهابی، تهران: مینوی خرد.
- هایدگر، مارتین (۱۳۸۹)، هستی و زمان، ترجمه سیاوش جمادی، تهران: ققنوس.
- هوسرل، ادموند؛ (۱۳۸۱)، تأملات دکارتی: مقدمه ای بر پدیده شناسی، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: نی.
- _____؛ (۱۳۹۲)، ایده پدیده شناسی، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: علمی و فرهنگی.

- Alwahaib, Mohammadal (2017), *Ghazali and Descartes from Doubt to certainty: a phenomenological approach*, *Discusiones Filosóficas*. Año 18 N° 31, julio – diciembre 2017. pp. 15 – 40.
- Descartes, Rene (1984), *The Philosophical Writings of Descartes*, Vol. 1 and 2, Translated by John Cottingham, Robert Stoothoff and Dugald Murdoch, New York, Cambridge University Press.
- Foucault, Micheal (1994), *Ethics: subjectivity and truth*, trans. by Robert Huraley and others. edited by Paul Rabinow. The New York Press.
- _____, Micheal (2005), *The Hermeneutics of the Subject*, translated by Graham Burchell. Palgrave Macmillan.
- Heidegger, Martin (1996), *Gesamtausgabe 6.1: Nietzsche 1 (1936- 1939)*, Vittorio.
- _____. (1998), *Die Geschichte des Seyns*, Vittorio Klostermann.
- _____. (2010), *Being and Truth*, trans, by Gregory Fried and Richard Polt, Indiana University Press.
- Held, Klaus (2000), *The Controversy Concerning Truth: Towards a Prehistory of Phenomenology*, *Husserl Studies*, Kluwer Academic Publishers, pp. 35-48.
- Kennington, Richard (1961), *Descartes' "Olympica"*, *Socail Research*, Vol. 28, No. 2 (SUMMER 1961), pp. 171-204, The Johns Hopkins University Press.
- Keevak, Michael (1992), *Descartes's Dreams and Their Address for Philosophy*, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 53, No. 3 (Jul. - Sep., 1992), pp. 373-396, University of Pennsylvania Press.

- Lacan, Jacques (1981) *The Seminar of Jacques Lacan Book XI: The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, trans. Alan Sheridan, New York: Norton.
- Lacan, Jacques (1995), *Reading Seminar XI: Lacan's Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, trans. Colette Soler, edited by Richard Feldstein, Bruce Fink, and Maire Jaanus, State University of New York Press.
- Marion. Jean Luc (2012), *In the Self's Place: The Approach of Saint Augustine*, translated by Jeffrey L. Kosky, Stanford, California: Stanford University Press.
- Matthews, Gareth B. (1992), *Thought's Ego in Augustine and Descartes*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Mercer, Christia (2017), "Descartes' debt to Teresa of Ávila, or why we should work on women in the history of philosophy", *Philosophical Studies*, DOI: 10.1007/s11098-016-0737-9.
- Moad, O. E. (2009). "Comparing Phases of Skepticism in Al-Ghazali and Descartes: Some *First Meditations on Deliverance from Error*." *Philosophy East and West*. Pp. 88-101.
- Zima, Peter V. (2015), *Subjectivity & Identity: Between Modernity & Postmodernity*, Bloomsbury Academic.
- Žižek, Slavoj (1998), "The Cartesian Subject versus the Cartesian Theater". *Cogito & the Unconscious*, Durham and Undon, Duke University Press.
- Žižek, Slavoj (2000), *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*. London and New York: Verso.

